NOTE DE CURS

Lect dr. DANIEL LEMENI

PĂRINTELE DUHOVNICESC
PRECIZĂRI TERMINOLOGICE

Pentru a surprinde acel mod de a fi a părintelui duhovnicesc, precum şi dinamica îndrumării spirituale în genere, vom lua drept reper fundamnetal Apophtegmata Patrum (Patericul – culegere de apoftegme sau sentințe ale părinților din pustia Egiptului din sec. IV).

În primul rând trebuie să delimităm funcția părintelui spiritual de alte funcții sau categorii asemănătoare dar, nu identice cu a sa, cum ar fi cea de învățător (*didaskalos*), maestru spiritual sau chiar cea de preot-duhovnic.

În această privință ceea ce transpare cu pregnanță din *Pateric* e faptul că, un *avva* (termenul avva, pronunțat în coptă apa, este de origine semitică, mai exact armeană, şi el se referă la asceții îmbunătățiți din punct de vedere duhovnicesc: de exemplu: avva Antonie, Arsenie, Pimen s.a) nu se defineşte niciodată ca un învațător care predă în mod teoretic un set de cunoştințe ucenicilor săi.

Ceea ce e caracteristic pentru prestația unui *pater pneumatikos* nu e faptul de a comunica în mod abstract şi discursiv o doctrină, ci mai curând de a propune ucenicului său un mod de asimilare vie a unei învățături.

În cadrul comunităților de asceți din pustia Egiptului cea mai mare parte din instrucția şi formarea părintelui spiritual se ocupa cu disciplina lui *askesis*. Cu alte cuvinte, ucenicii nu au căutat o axiomă teologică, ci mai curând ei au urmărit anumite învățături pe care să le aplice vieții şi ascezei lor. Dincolo de instruirea de bază care avea în vedere renunțarea, postul sau rugăciunea, părintele spiritual era

înzestrat cu o experiență duhovnicească remarcabilă în virtutea căreia el furniza învățăturile sale.

În această ambianță a experienței duhovniceşti, credem că, trebuie situată problematica părintelui duhovnicesc: *avva* se defineşte în primul rând ca un *anthropos pneumatikos*, adică un om care prin îndelunga sa experiență în deşert a deprins tainele vieții duhovniceşti.

Aşa cum spunea I. Hausherr condiția esențială şi indispensabilă pentru a deveni părinte duhovnicesc e „aceea de a ne face duhovniceşti noi înşine", întrucât, „nu-i putem învăța pe alții ceea ce n-am trăit noi înşine" (I. Hausherr, Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin).

Ceea ce este definitoriu pentru un părinte spiritual e tocmai această experiență duhovnicească dobândită în urma unei asceze pe care el o transmite ucenicului său nu *ex cathedra* – aşa cum face un maestru spiritual sau învățător – ci, pur şi simplu prin modul său de viață.

De aceea, pe drumul maturizării duhovniceşti ceea ce contează, în primul rând, nu e decât experiența nemijlocită, deoarece „cineva poate învăța pe alții *scientia spiritualis* numai în măsura în care el se auto-educă, nu citind sau studiind, ci prin <efortul experienței>" (Sf. Ioan Cassian). Adevărata cunoaştere a vieții ascetice este transmisă prin învățătura orală a părintelui spiritual, iar ucenicul încearcă să adopte principiile acestei învățături con-formându-se modului de viață al avvei.

Prin urmare, un părinte duhovnicesc autentic e unul care îi propune în mod tacit ucenicului său un model: "Du-te şi ce vezi că fac eu, fă şi tu" (Avva Or,7, în Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*)* sau "Fă ce vezi" (Avva Sissoe,45).

Acest mod de a fi al *avvei* în care prevalează mai mult experiența ascetică decât cuvântul îl regăsimdin abundență în *Pateric* de unde citãm următoarea apoftegmă: „Trei părinți aveau obiceiul să meargă în fiecare an la fericitul Antonie. Doi dintre ei îl întrebau despre gândurile şi mântuirea sufletului lor; al treilea, însă, nu-l întreba absolut nimic. După un timp avva Antonie i-a zis: <Vii aici de mult timp şi, niciodată,nu mă întrebi nimic>. Celălalt i-a răspuns: <Părinte, un singur lucru îmi ajunge, să te văd>."

Citind această apoftegmă avem impresia că, formularea şi semnificația cuvintelor contează mai puțin pentru ucenicul care

întreabă. Important e faptul de a se apropia de *avva*, de a intra în legătură cu el, pe scurt, de-a participa nemijlocit la prezența lui.

E ceea ce a remarcat L. Regnault cu privire la Părinții pustiei: „lucrul cel mai important nu era cuvântul, ci practica; ucenicul învăța mult mai mult văzându-l pe bătrân cum trăia şi trăind împreună cu el, decât ascultând lungi discursuri".(Viața cotidiană a Părinților deşertului în Egiptul secolului IV).

Înțelegem, prin urmare, ce sens are conviețuirea ucenicului cu părintele său duhovnicesc: să stea cu el, să trăiască alături de el şi acesta să exercite asupra ucenicului o simplă acțiune de prezență.Ceea ce trebuie accentuat aici e faptul că, exemplul şi modul de a fi al *avvei* formează şi instruieşte, nu discursul teoretic. Pe drumul maturizării spirituale nu e valabil decât exemplul, experiența nemijlocită, nu discursul, ci prezența pur şi simplu. De aceea, felul optim de raportare al ucenicului în cadrul acestei relații poate fi definit ca o „metodă" (gr. *methodos*) a *imersiunii*, adică a cufundării ucenicului în ambianța părintelui său duhovnicesc.

PĂRINTE DUHOVNICESC VS. PREOT-DUHOVNIC

Pentru a completa această fizionomie spirituală a *avvei*, vom spune că, dacă funcția părintelui spiritual este în mod esențial diferită de cea a unui *didaskalos*, o să vedem în continuare că ea nu poate fi redusă în ultimă instanță nici la cea de preot- duhovnic.

În acest caz, o nouă precizare devine necesară, şi anume: dacă preotului sau episcopului îi mărturisim, în genere, păcatele în vederea obținerii iertării – în Taina Spovedaniei –, părintelui duhovnicesc îi dezvăluim tendințele, dorințele şi gândurile (*logismoi*) noastre în vederea obținerii unei îndrumări spirituale.

Prin urmare, putem vorbi de o paternitate duhovnicească în sens larg care este cea a episcopilor, aceasta având un "caracter ierarhic şi oficial": ea se exercită „mai cu seamă în mod *colectiv* asupra ansamblului credincioşilor"(L. Regnault).

În sens restrâns, avem, însă, paternitatea *avvei* care se exercită în mod *individual* în cadrul acelei întâlniri particulare dintre el şi ucenicul său. Acesta este sensul tare al paternității spirituale pe care îl regăsim cu atâta forță exprimat la Părinții pustiei din Egiptul secolului IV.

Cu alte cuvinte, dacă în cazul preotului sau episcopului avem de-a face cu o „*paternitate funcțională*", potrivit căreia filiația divină se operează prin mijlocirea tainelor, rolul fundamental al *avvei* se întemeiază pe calitățile şi harismele personale ale acestuia.

Tocmai această înțelepciune duhovnicească realizată în urma unei îndelungi asceze şi a luptei cu ispitele îl califică şi-l validează pe *avva* drept părinte duhovnicesc. În subsidiar avem de-a face aici, de fapt, cu problema autorității în Biserica primară. Astfel, vedem cum în *Apophtegmata Patrum* nu puține sunt cazurile în care bătrânii deşertului reacționau împotriva pedepselor aspre impuse de autoritățile bisericeşti.

Astfel, un frate l-a întrebat pe avva Pimen: „Am făcut păcat mare şi vreau să mă pocăiesc timp de trei ani. Bătrânul i-a spus: <Este mult>. Şi fratele i-a zis: Dar timp de un an? Bătrânul i-a spus din nou: <Este mult>. Cei de față i-au spus: Dar timp de patruzeci de zile? A răspuns iarăşi: Este mult şi a continuat: <Eu zic

că dacă un om se pocăieşte din toată inima sa şi, îşi propune să nu mai facă păcate, Dumnezeu îl primeşte chiar şi în trei zile>".

În această sentință se poate remarca că, avva Pimen nu pretinde atât autoritatea de-a ierta păcatele în virtutea unei succesiuni apostolice, cât mai ales condițiile în care Dumnezeu îl primeşte pe omul căzut în păcat.

Autoritatea avvei Pimen are la bază încrederea sa – în virtutea unei experiențe duhovniceşti –, împotriva convingerilor interlocutorului său (care reflectă practica bisericească predominantă) că, pocăința reprezintă lucrul plăcut înaintea lui Dumnezeu. Aceeaşi atitudine se reflectă într-o povestire identică legată de avva Sissoe şi, care se încheie cu mărturisirea fermă a bătrânului: „Am încredere în Dumnezeu că, dacă cineva se pocăieşte din tot sufletul, Dumnezeu îl primeşte chiar şi după trei zile."

Amintim aici şi sfatul pe care avva Lot l-a dat unui frate care a căzut în păcat, şi anume, să postească, iar „după ce s-au împlinit trei săptămâni", bătrânul s-a încredințat că Dumnezeu a primit pocăința fratelui.

Ni se dezvăluie în acest context că, părintele duhovnicesc e, în primul rând, „purtător de duh" (*pneumatophoros*), ceea ce înseamnă că, *avva* nu e numit „bătrân" în virtutea „vârstei înaintate şi a părului alb", ci a experienței dobândite în Duhul Sfânt: „Avva Moise a spus într-o zi fratelui Zaharia: <Spune-mi ce trebuie să fac?>. Auzind aceste cuvinte, acesta s-a aruncat la picioarele bătrânului şi i-a zis: Tu mă întrebi, părinte? la care bătrânul i-a zis: <Crede-mă, Zaharia, copilul meu, căci am văzut Duhul Sfânt venind peste tine şi de aceea sunt constrâns să te întreb>".

Se impune totuşi aici precizarea că, învățătura unui *pneumatophoros* diferă, însă, de cea a preotului, care se adresează de obicei unei mulțimi de oameni. Un *pneumatophoros* instruieşte pe ucenicul său în mod individual sau în grupuri mici, atât prin sfat, cât şi prin exemplul modului său de viață. *Apophtegmata Patrum* a evidențiat în mod cât se poate de clar că, autoritatea spirituală a părinților duhovniceşti a fost legată indezirabil de sfințenia lor personală.

Cu alte cuvinte dacă funcția unui avva este harismatică, funcția ierarhiei bisericeşti, transpare, dimpotrivă, în exercitarea pocăinței prin „dezlegarea de păcate": ca succesor al apostolilor, cel care dezleagă şi leagă păcatele este episcopul sau preotul.

Acest prerogativ care le conferă episcopilor o autoritate spirituală de ordin „pragmatic” nu este rezultatul darurilor lor spirituale, ci mai degrabă al statutului de succesori ai apostolilor. Abilitățile îndrumării spirituale la asceții sau oamenii sfinți din pustie au fost limitate la păcatele de după botez ale ucenicilor lor. „Spălarea” păcatului originar şi acceptarea înăuntrul Bisericii prin Taina Botezului au intrat în sfera de responsabilitate a preoților sau episcopilor. Ei au fost, de asemenea, cei care s-au ocupat de „administrarea” păcatelor de după botez înăuntrul bisericii prin Taina Spovedaniei.

În termeni cu totul similari vorbeşte şi K. Ware atunci când distinge cele două tipuri de autoritate spirituală în cadrul Bisericii: pe de-o parte cea eclezială, exterioară – reprezentată de episcopi şi preoți –, adică „succesiunea apostolică” a ierarhiei, şi autoritatea harismatică sau profetică, interioară dată de „lanțul de aur al sfinților” (Sf. Simeon Noul Teolog), un fel de *continuum* al părinților duhovniceşti.

Rezumând considerațiile de mai sus, vom spune că, părintele duhovnicesc e, în mod esențial, „non-instituționalizabil”, ceea ce înseamnă că, nu este numit printr- un act formal al ierarhiei oficiale. Într-un cuvânt, îndrumarea spirituală a părinților din deşert nu era legată de un oficiu bisericesc anume.

De altfel, aşa cum aflăm din *Istoria lausiacă* dintre cei cinci mii de asceți care trăiau în pustia Sketis-ului, numai opt erau preoți: „În acest munte (este vorba de muntele Nitriei, adică pustia Sketis numită ulterior Wadi Natrun – n.n.) locuiau bărbați ca la cinci mii, cu diferite moduri de viețuire...”, şi mai departe Paladie ne spune că aici se afla o biserică mare în care „se aflau opt preoți”.

Ceea ce defineşte în mod fundamental relația dintre un părinte duhovnicesc şi ucenicul său e comunicarea orală, adică dialogul. *Apohtegmata Patrum* reprezintă ea însăşi fructul unei culturi a dialogului fiind construită în întregime pe schema întrebare – răspuns: un ascet, de obicei, mai tânăr (ucenicul) cere unui ascet mai bătrân şi experimentat duhovniceşte (*avva*) un cuvânt de mântuire.Majoritatea celor care vroiau să adopte modul de viață al bătrânilor îi căutau pe aceştia tocmai în vederea formării lor duhovniceşti.

Această căutare, aşa cum aflăm din povestirile relatate în *Apophtegmata Patrum* începea de cele mai multe ori în mod simplu: „Într-o zi un frate a venit la avva cutare şi l-a întrebat...” sau „Câțiva

fraţi s-au dus la avva cutare ca să ceară sfat şi cuvânt de mântuire". Apoftegmele descriu, aşadar, întâlniri între doi asceţi, care vorbesc simplu şi direct. Nu întâlnim la aceşti asceţi nicio urmă de teorie sau preocupare pentru argumentare logică, dimpotrivă, schimburile de replici sunt centrate pe anumite căutări spirituale specifice trăirii în deşert.

Se pot evidenţia mai multe trăsături ale acestui „cuvânt de mântuire" (*rhema*) adresat de avva ucenicului angajat pe drumul desăvârşirii de sine. În primul rând, acest *logismos* nu a fost destinat pentru fiecare ascet. Această sentinţă patericală era adresată *acelui* ascet aflat în *acea* situaţie, deşi ulterior aceasta poate să dobândească o aplicare mai largă. În al doilea rând, dacă această sentinţă reprezenta o modalitate prin care avva deschidea inima tânărului ucenic, atunci abilitatea bătrânului în furnizarea acestui cuvânt presupunea un simţ acut al discernământului. În îndrumarea duhovnicească, darul discernământului (*diakrisis*)primează atât de mult asupra celorlalte daruri, încât le întrece pe toate celelalte, putând să echivaleze cu o dispensă de vârstă şi de ştiinţă, fie ea sacră sau profană: „Cei mai vestiţi părinţi duhovniceşti îşi datorează faima nu studiului lor, ci vieţii lor şi darurilor de care s-au învrednicit din partea lui Dumnezeu. Căci <vorbirea despre credinţă şi citirea cărţilor dogmatice usucă>, în timp ce singură curăţia dăruieşte un acces la adevărata ştiinţă".

În fine, o altă caracteristică a acestui cuvânt salvator se referă la eficacitatea acestuia, care depinde în ultimă instanţă de ascultarea sau punerea lui în practică de către cel căruia îi este adresat, deoarece „legătura intimă între cuvântul harismatic al *avvei* şi ascultarea ucenicului joacă un rol esenţial".

În mod recurent căutarea tradiţională a celor aflaţi pe drumul maturizării spirituale era exprimată, aşa cum am văzut mai sus, prin cele două formule paradigmatice: „avva, spune-mi un cuvânt" , repectiv, „cum să mă mântuiesc?"

Prin aceste două expresii se are în vedere nu atât anumite principii generale ale vieţii duhovniceşti, cât mai ales anumite sfaturi concrete şi particulare cu privire la viaţa ucenicului.Prin asimilarea şi punerea în practică a răspunsului scurt şi percutant al *avvei* ucenicul primeşte resursele personale ale harului acestuia.

Cuvântul *avvei* e întotdeauna depozitarul unei experienţe, ceea ce înseamnă că, bătrânul transmite prin cuvântul său nu o doctrină, ci experienţa sa personală cu privire la viaţa duhovnicească.

În comparație cu alte metode de formare spirituală, cea mai importantă trăsătură în metoda de educare la Părinții deșertului este fără îndoială poziția privilegiată a cuvântului avvei în formarea ucenicului. La acești părinți remarcabili autoritatea spirituală era dată prin cuvânt, dar nu orice cuvânt, ci unul care „trece" în viața ucenicului modelând-o și transfigurând-o.

În acest context, este important să înțelegem cum acest cuvânt al avvei adresat ucenicului care vine să-l ceară poate fi considerat harismatic. În primul rând, cuvântul este harismatic, deoarece bătrânul care-l oferă este plin de Duhul Sfânt, el este „pneumatoforic", iar unul din semnele prezenței Sf. Duh în el este, în mod precis, acest „dar al cuvântului", care-i conferă calitatea de învățător spiritual.

Trebuie făcută, însă, precizarea că, în genere, părinții erau reticenți în a învăța ceea ce ei înșiși nu practicaseră, ghidându-se după principiul potrivit căruia, nimeni nu poate să ceară din partea altora ceea ce el însuși nu face: „Zis-a avva Antonie: <Părinții cei de demult, când mergeau în pustie, întâi se vindecau pe ei înșiși, și făcându-se doctori aleși, vindecau și pe alții. Iar noi, ieșind din lume, mai înainte de a ne vindeca pe noi înșine, îndată începem a vindeca pe alții; și întorcându-se boala asupra noastră, se fac nouă cele de pe urmă mai amare decât cele dintâi (*Lc.* 11,26), și auzim de la Domnul: Doctore, vindecă-te mai întâi pe tine însuți> (*Lc*. 4,23)".Cu alte cuvinte, atunci când vorbim despre viața duhovnicească nu trebuie să ne referim niciodată la lucruri care trec dincolo de limitele propriei experiențe. Dacă citim, de pildă, apoftegmele părinților, însă cuvintele lor nu devin și ale noastre, dacă ele nu se oglindesc în viața noastră, atunci nu facem decât să ne înclinăm în fața unei autorități care ne rămâne străină.

Principiul fundamental al părinților din pustie era acela al unei experiențe practice, deoarece „adevărata înțelepciune nu vine din cărți, ci dintr-o inimă curată".

Tema favorită a acestei formidabile generații de asceți ai Antichității târzii nu era speculația abstractă ci, mai curînd, patimile care afectează sufletul și, pe care bătrânul trebuia să le scoată la iveală și să le vindece, astfel încât, prin cererea lor persistentă de-a afla cuvântul mântuitor ei „nu urmăreau doar o simplă salvare de la moarte...ci o radicală vindecare a sufletului lor".

În aceste condiții, îndrumarea spirituală poate fi înțeleasă ca un efort de a vindeca sufletul ucenicului, iar *avva* poate fi luat în

accepțiunea sa de tămăduitor al patimilor sufleteşti (*iatros pneumatikos*). Aceasta era convingerea ucenicilor care primeau cuvântul sau sfatul părintelui duhovnicesc, şi anume că, bătrânii le oferă „medicamentul care vindecă prin cuvântul Duhului".

Adeseori în scrierile ascetice părintele duhovnicesc este numit „doctor duhovnicesc", tocmai pentru faptul că, lucrarea sa era înțeleasă drept o lucrare de tămăduire a sufletului ucenicului aflat în grija sa.

În acest context, inima însăşi a monahului este cartea cea nouă", adică acel „alfabet al felahilor egipteni" pe care dorea să-l asimileze atât de multavva Arsenie.Astfel, dintr-o apoftegmă aflăm cum un ascet văzându-l pe *avva* Arsenie întrebând un bătrân despre gândurile sale foarte contrariat l-a interogat cu privire la aceasta: „Cum se poate, avva Arsenie, tu care ai o înaltă cultură latină şi greacă, să întrebi acest țăran despre gândurile tale?. Bătrânul a replicat: <Învățătura latină şi greacă o cunosc, într-adevăr, dar alfabetul acestui țăran nu-l ştiu>."

Într-o altă apoftegmă vedem cum *avva* Arsenie admite aceleaşi îndoieli cu privire la educația sa laică: astfel, întrebat la un moment dat cum se face că din atâta educație şi cultură profană nu a dobândit nimic, în timp ce asceții deşertului excelează în virtuți, marele ascet a dat un răspuns care rezumă scopul îndrumării spirituale: „Noi din educația noastră nu avem nimic, însă, aceşti țărani au dobândit virtuțile din propriile lor osteneli."

Unul dintre adevărurile axiomatice ale acestor lideri harismatici ai ascetismului egiptean se referă la faptul că, *avva* nu trebuie să fie neaparat un învățător care posedă o ştiință livrească ce răspunde doar unei curiozități intelectuale, ci el trebuie să fie un om care s-a exersat în lupta cu patimile (*praktikos*) prin intermediul căreia a dobândit o „gnoză" duhovnicească (*gnostikos*).

Îndrumarea spirituală la aceşti asceți punea în prim plan sufletul, iar în acest caz, finalitatea ei consta în vindecarea patimilor sufletului prin intermediul *avvei* care era un ghid experimentat al vieții duhovniceşti.

Acesta era adevărul pe care ucenicul îl învăța în acea „şcoală a deşertului" din secolul IV: cunoaşterea care nu se obține din experiență nu rămâne decât la un nivel teoretic, şi ca atare, ea este inutilă. Educația ascetică sau „cultura deşertului" (S. Ramfos) pune în prim plan componenta practică: „învață gura ta să vorbească ceea ce are în inima ta" sau „la ce bun să mergi la o meserie şi să n-

o înveți”.*Askesis*-ul, adică lupta cu ispitele şi patimile a rămas una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale părinților din deşert, şi totodată, *via eminentiae* în ceea ce priveşte maturizarea duhovnicească a ucenicului.

„GESTAȚIA" DUHOVNICEASCĂ: O LECTURĂ HERMENEUTICA

Îndrumarea spirituală la aceşti eminenți asceți are în prim plan ideea transformării lăuntrice, adică trecerea progresivă a ucenicului de la starea „omului vechi" (*sarkikos*) la „omul nou" (*pneumatikos*).

Ceea ce prevalează la Părinții pustiei nu e atât o îndrumare spirituală a ucenicului prin anumite „tehnici" sau „exerciții spirituale", cât mai ales aici e vorba de o (re)„naştere" duhovnicească.Relația maestru-ucenic, centrală, în orice experiență religioasă şi filozofică a fost asimilată în tradiția deşertului relației părinte-fiu.

Prin acțiunea sa *avva*(însăşi semnificația etimologică a acestui cuvînt de origine semitică care înseamnă "părinte" exprimă sensul cel mai profund al relației care se stabileşte între avva şi ucenicul său. Termenul avva care se pronunță în coptă *apa* – spre deosebire de dialectul sahidic în care termenul se pronunță *amba* sau *ampa*– dialectul bohairic a păstrat forma greacă de *avva* –, era folosit în general ca titlu sau apelativ pentru sfinți) devine provocatorul unei transformări interioare a ucenicului care echivalează cu o nouă „naştere", astfel încât, acesta din urmă devine un „nou-născut" din punct de vedere duhovnicesc.

Este şi motivul pentru care putem vorbi la Părinții deşertului mai curând de paternitate spirituală decât de îndrumare spirituală, ceea ce reprezintă o mutație profundă în cultura şi mentalitatea antică.Relația maestru-ucenic, paradigmatică în orice tradiție filozofică sau religioasă, a fost asimilată în tradiția deşertului relației părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc.Ceea ce defineşte acum această relație tipologică parentală nu mai este spiritul de imitație specific celorlalte tradiții invocate mai sus, ci mai degrabă cel de *filiație*.

De altfel, în mod ideal, relația care ar trebui să funcționeze între un maestru şi ucenicul său nu e aceea a unei autorități strict academice sau morale, ci aceea a unei *înrudiri.* Această relație de înrudire duhovnicească poate fi scoasă în evidență de acea „spiritualitate a veşmântului" atât de specifică părinților din pustie,

potrivit căreia bătrânul îşi transmite moştenirea sa duhovnicescă ucenicului prin intermediul veşmântului său. În *Apophtegmata Patrum* aflăm că, avva Arsenie i-a lăsat ucenicului său, Avva Daniel după moartea sa „haina din piele şi veşmântul cel alb, din păr, precum şi sandalele din coajă de palmier. Eu nevrednicul – afirmă avva Daniel –, le- am purtat, ca să fiu binecuvântat".

De asemenea, din *Viața Sf. Antonie* aflăm că sfântul „întinzându-şi picioarele privi vesel ca la nişte prieteni la cei ce veniseră la el. Căci stând întins faţa îi era plină de bucurie. Şi aşa şi-a dat duhul şi s-a alăturat la părinți. Iar frații, precum li s-a poruncit, i-au înfăşurat trupul şi l-au ascuns sub pământ şi nimeni nu ştie până azi unde a fost ascuns, decât numai cei doi. Şi fiecare din cei doi ce au primit câte o rasă de-a fericitului Antonie şi mantaua lui tocită o păstrează ca pe un lucru de mare preț. Căci priveşte la ea ca şi când ar vedea pe Antonie. Iar când se îmbracă cu ea, e ca şi când ar purta cu bucurie sfaturile lui". Episodul „împărțirii" veşmintelor (melotă, manta, haină de păr) exprimă un gest care are valoarea unui *memento,* a unei transmiteri de forță duhovnicească.

Cu alte cuvinte, veşmintele Sf. Antonie reprezintă, pe de-o parte, un semn de transmitere a unei puteri şi a unei harisme duhovniceşti, iar, pe de altă parte, o aducere aminte de sfaturile duhovniceşti ale sfântului. Simbolismul primordial al improprierii vestimentare a părintelui duhovnicesc de către ucenicii lui este unul pur spiritual, şi el se reduce la transmiterea moştenirii sau experienței sale duhovniceşti. De aceea, putem afirma că, există un fel de *consubstanțialitate duhovnicească* între părinte şi fiul său duhovnicesc.

Relația dintre un părinte duhovnicesc şi fiul său poate fi definită, în termenii unei „obstretici" spirituale sau ca un „timp al naşterii" (G. Lafont), în cadrul căreia fiul este născut „de sus", de la Sfântul Duh prin intermediul părintelui duhovnicesc pentru a deveni în cele din urmă „fiu al lui Dumnezeu".

Relația dintre un părinte duhovnicesc şi fiul său este, de fapt, un continuu *pas de trois*în care primului îi revine sarcina de a-l "gesta", şi apoi de a-l „naşte" pe ucenicul său stimulând lucrarea Sfântului Duh în viața acestuia.

Funcția esențială a părintelui spiritual constă, aşadar, în restabilirea chipului lui Hristos în fiii săi duhovniceşti, aceasta fiind, de altfel, şi esența paternității duhovniceşti.

În spiritualitatea deşertului, aspiraţia fundamentală a omului e dată de realizarea deplină a vieţii în Dumnezeu, de acea viaţă nouă pe care Iisus Hristos a adus-o omului: în terminologia neo-testamentară „starea bărbatului desăvârşit”.

Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu s-a întrupat, omul nu mai poate avea decât un singur deziderat: acela de a trăi integral mesajul Evangheliei, şi anume, de a fi purtător de Hristos (*christophoros*), asemănător lui Iisus Hristos.

Într-un cuvânt omul trebuie să-şi asume postura filialităţii hristice, iar aceasta implică tocmai realizarea statutului de fiu al lui Dumnezeu.

Încheiem prin a spune că, părintele duhovnicesc este chemat până la urmă la cea mai înaltă formă de creaţie, şi anume, aceea de a crea dumnezei pentru eternitate conform adagiului ioaneic: „Eu am spus: sunteţi dumnezei (*In*,10,34)”.

„PATER PENUMATIKOS" ÎN NOUL TESTAMENT ŞI APOPHTEGMATA PATRUM

Dacă în tradiția pustiei egiptene, aşa cum am văzut, ucenicul îl numeşte pe îndrumătorul sufletului său „*avva*", în cuprinsul Noului Testament aflăm o relație de tipul părinte – copil între apostoli şi membrii comunității lor.

În acest context, precizăm, însă că, nu numai comunitatea luată ca întreg este apelată prin termenul de „fii", ci expresia e întrebuințată şi pentru acele persoane particulare aflate într-o relație duhovnicească privilegiată cu apostolul.Această relație are ca fundament o realitate duhovnicească – *on egennesa* –, adică zămislirea şi naşterea unui „fiu" duhovnicesc de către apostol (Noul Testament), respectiv de „*avva*" (*Apophtegmata Patrum*).

Trebuie făcută precizarea că, în Noul Testament, dimensiunea paternității e evidențiată prin anumite expresii pe care le foloseşte Sf. Pavel atunci când vrea să descrie relația existentă între el şi ucenicii săi. Ne referim aici, în primul rând, la tema hranei şi a laptelui pe care apostolul le oferă ucenicului în procesul creşterii sale duhovniceşti.

Înțelegem, prin urmare, că dimensiunea aceasta paternă se află în conformitate cu textul de la 1 *Cor* 3, 1-2, potrivit căruia ucenicul e un prunc care trebuie „hrănit" cu alimente uşor digerabile: „Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteați mânca şi încă nici acum nu puteți".Apostolul apare în acest caz ca cel care îşi hrăneşte ucenicii ca pe nişte „prunci de curând născuți" (*nepioi*), până ce aceştia vor ajunge la „vârsta bărbatului desăvârşit", adică la maturitatea duhovnicească.

În cadrul spiritualității neotestamentare, arhetipul lui *anthropos pneumatikos* este Iisus Hristos aşa cum reiese din textul paulin de mai jos: „Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuşi nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos" (1*Cor* 4,15). Modul de viață al părintelui duhovnicesc se revendică, în cele din urmă, de la Iisus Hristos, deoarece El este unica cale pe care părintele duhovncesc o

adaptează pentru fiecare ucenic în parte, potrivit constituției sale psiho-fizice. Dacă Hristos rămâne unica Cale, aceasta se ramifică în miliarde de căi diverse, întrucât fiecare ucenic o urmează în felul său propriu, fiecare avansează pe această cale în maniera sa proprie sub îndrumarea unui părinte duhovnicesc.

Se profilează astfel statutul oricărui părinte duhovnicesc, şi anume, acela de a fi un „maestru prin delegație" (G. Alapetite) a cărui pedagogie tinde să „ilustreze cât de mult calea duhovnicească pe care o parcurge ucenicul, şi el însuşi, îşi are originea, în strigătul lui Pavel: <Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine>".

În spiritualitatea creştină, aspirația fundamentală a omului e dată de realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, de acea viață nouă pe care Iisus Hristos a adus-o omului. Hristologia reprezintă axa fundamentală a parcursului spiritual al omului, unica şi indispensabila cale a omului la Taina veşnică a filiației. Viața duhovnicească a oricărui ucenic se va înscrie în mod natural în traiectoria parcursă de Iisus Hristos, modelul oricărui creştin până la urmă: întrupare – moartea pe cruce – înviere.

Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu S-a întrupat, creştinul nu mai poate avea decât o singură dorință, aceea de a trăi integral mesajul Evangheliei, şi anume, asemănarea cu Iisus Hristos.

Acest mesaj poate fi redus, *in nuce*, la *Efeseni* 4,13 din care aflăm că omul este chemat să ajungă la „starea bărbatului desăvârşit, la măsura deplinătății lui Hristos". Paternitatea spirituală, în acest caz, şi-a îndeplinit rolul atunci când fiul duhovnicesc a ajuns la „măsura vârstei plinătății lui Hristos", a Fiului în sens absolut, sau în termenii lui P. Nellas, „majoratul omului coincide cu hristificarea lui" (P. Nellas).

Relația apostol – ucenici reprezintă un *analogon* al relației Iisus Hristos – apostoli, cu precizarea că apostolii au devenit la rândul lor maeştri, avându-şi modelul în Hristos, căci în El ei au parcurs drumul spre Tatăl, drum care a fost parcurs inițial de Hristos.Paternitatea duhovnicească e o imitație a acestei paternități a lui Hristos, întrucât, părinții duhovniceşti – luați aici în accepțiunea de apostoli – sunt ei înşişi „fii", „fii" ai lui Hristos, care e „părintele" lor. Dar, pe de altă parte, a-L imita pe Hristos înseamnă a imita un fiu nu un părinte, înseamnă a imita filialitatea, a încerca să găseşti structura acestei „instituții" care este aceea a condiției de fiu.

Se cuvine să accentuăm faptul că, esențial în ceea ce privește transmiterea și asimilarea acestei vieți duhovnicești cel mai mult contează modul de viață al părintelui duhovnicesc, acel *tuché* pe care îl găsim exprimat cu atâta forță în *Apophtegmata Patrum*.

Părinții deșertului au evidențiat în mod constant necesitatea acestui exemplu (*tupos*), deoarece modul de viață al bătrânului emană o influență tainică mult mai puternică asupra ucenicului decât cuvintele sale: „Avva Psenthaisios, avva Suros și avva Psoios au zis: <Auzind cuvintele părintelui nostru, Pahomie, am tras mare folos duhovnicesc, deșteptându-ne spre râvna faptelor bune. Văzând apoi că și atunci când tace viața lui vorbește, am fost uimiți...>".

Primordialitatea acestui *exemplum* al părintelui duhovnicesc care nu constrânge în mod abuziv ucenicul se revendică în cele din urmă de la Iisus Hristos, care niciodată nu prescrie ordine sau legi, ci lansează chemări sau invitații celor cărora li se adresează: „dacă vrei să fii desăvârșit...", „cine voiește să vină...",

„Ascultă, Israele..." etc. De asemenea, întreaga doctrină a Sf. Pavel, un adevărat maestru al vieții duhovnicești poate fi redusă la o singură lucrare: preschimbarea „inimii de piatră" a ucenicului într-o „inimă de carne": „arătându-vă că sunteți scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii" (2 *Cor* 3,3).

Această lucrare duhovnicească (*pneumatike ergasia*) – substituirea lui *anthropos sarkikos/physikos* cu *anthropos pneumatikos* –, rămâne pentru Sf. Pavel principiul călăuzitor în întreaga sa activitate misionară, așa cum era, de altfel, și pentru întreaga generație de asceți din pustia Egiptului. Această substituire reprezintă proiectul divin cu privire la destinul omului, și anume, *comuniunea filială* cu Dumnezeu-Tatăl, iar la această comuniune nu se poate ajunge decât printr-o profundă schimbare a modului de viață. Descoperirea adevăratei condiții filiale a omului în Iisus Hristos se realizează doar ca urmare a unui lung travaliu duhovnicesc ce echivalează cu o „naștere de sus" (*In* 3,3).

În genere, omul duhovnicesc – efigie a sfințeniei – are o altă percepție asupra realităților lumii, un alt orizont existențial, pentru că, de fapt, el are o *altfel de gândire*, *gândirea* sau *mintea lui Hristos* (*nous Hristou*) și în strânsă dependență de aceasta, un alt comportament și mod de viață.A avea mintea lui Hristos, a ajunge la „măsura vârstei plinătății lui Hristos" (*Ef* 4,13) se prezintă în

spiritualitatea neotestamentară ca o sensibilitate filială care îi dă posibilitatea creştinului de a-L putea numi pe Dumnezeu Tată. În Noul Testament se afirmă în dese rânduri această filiație divină prin care persoana ucenicului devine în Hristos un ipostas filial, adică un fiu adoptiv a lui Dumnezeu-Tatăl: *Gal* 4,5-7 şi *Rom* 8, 14-17.

În lumina considerațiilor de mai sus, ceea ce se desprinde cu evidență maximă este faptul că, aşa cum Dumnezeu se raportează la oameni în calitate de Tată, aşa şi oamenii trebuie să se raporteze la Dumnezeu ca fii.

În mod sintetic putem spune că, asemenea lui Iisus Hristos, omul are slava fiilor lui Dumnezeu (1 *In* 3,2), ceea ce înseamnă că înfierea noastră de către Dumnezeu – Tatăl în Iisus Hristos şi în Duhul Sfânt, ne instituie pe noi oamenii în familia lui Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, părintele duhovnicesc întrupează în persoana sa realitățile Evangheliei, deoarece problemele duhovniceşti au nevoie de o *întruchipare*, de o „inimă de carne" în termenii Sf. Pavel: „...Duhul Dumnezeului celui viu trebuie scris nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii" (2 *Cor* 3, 3).

Un părinte duhovnicesc se constituie ca un receptacol al experienței duhovniceşti, astfel încât, prin efortul şi lupta sa duhovnicească el apare drept o *demonstratio evangelica*, o aprofundare continuă a lucrării Sf. Duh.

CELE 8 „GÂNDURI ALE RĂUTĂȚII” ȘI „PSIHOLOGIA” FILOCALICĂ A DES-PĂTIMIRII

Evagrie Ponticul stă la originea faimosului catalog al celor 8 gânduri/duhuri ale răutății în tradiția ascetică a Răsăritului. Mai exact, de fapt Evagrie nu este de fapt un inventator al acestui catalog, cât mai ales un sistematizator de geniu. Ideea gândurilor rele, a originii ultime a răului în gânduri, este una evanghelică. La Matei 15, 19 (Luca 7, 21), Iisus Hristos le spune ucenicilor Săi că nu cele ce intră în om – în speță, hrana consumată eventual cu mâinile nespălate – îl spurcă pe om, ci „cele ce ies din gura inimii”, fiindcă „din inimă ies gândurile rele” care îl duc pe om la păcate: la „ucideri, adultere, desfrânări, furturi, mărturii mincinoase, blasfemii”. Aceste „gânduri rele” care ies din inimă au fost apoi asociate cu parabola de la Matei 12, 43-45 (Luca 11, 24-26), unde Hristos vorbeşte despre „duhul necurat” care, alungat din casa dereticată a sufletului omului, ia cu el „alte şapte duhuri mai rele decât el” care se instalează în casa sufletului.

Numărul celor „şapte duhuri necurate” a fost apoi asociat simbolic de Origen într-o lectură alegorică a textului de la Deuteronom 7, 1 cu cele 7 triburi păgâne care ocupau Canaanul la venirea lui Israel din Egipt şi care au fost învinse de evrei când s-au stabilit în Pământul Făgăduinței.

Pe urmele lui Origen, ucenicul lui Evagrie care a fost Sf. Ioan Casian a interpretat şi el (cf. Convorbiri duhovniceşti V, 17-19) lupta monahului cu gândurile în termenii aceluiaşi scenariu alegoric al luptei lui Israel („bărbatul care vede pe Dumnezeu”) cu Egiptul înrobitor şi cele 7 triburi canaanite pentru eliberarea din sclavie şi teroarea patimilor şi instalarea în patria adevărată: pământul contemplației.

Sistematizarea clasică pe care avva Evagrie a dat-o în *Praktikos* şi *Antirrehetikos* este următoarea:

1. Lăcomia pântecelui (*gastrimargia*)

2. Desfrânarea/curvia (*porneia*)

3. Iubirea de arginți/avariția (*philargyria*)

4. Mânia/enervarea (*orge*)

5. Întristarea (*lype*)

6. Plictiseala/lehamitea (*akedia*)

7. Slava deşartă/vanitatea (*kenodoxia*)

8. Mândria/trufia (*hyperephaneia*)

Dacă Evagrie n-a inventat nici numărul gândurilor, nici vreun nume din lista lor (toate se regăsesc la Origen), în schimb ordinea şi clasificarea aparţin fără echivoc monahului din Kellia.

Este vorba de o „ordine de luptă", ascetică, ascensională, care urmăreşte limpede 3 faze ale progresului duhovnicesc al monahului. Acesta pleacă de la lupta împotriva patimilor materiale, trupeşti (lăcomia, desfrânarea, avariția), legate de poftă, luptă dusă de începători; continuă cu cea dusă de cei înaintați împotriva patimilor sufleteşti (mânia, tristețea, plictiseala) legate de irascibilitate; şi culminează în combaterea patimilor spirituale mai subtile (slava deşartă, trufia), legate de inteligență, şi cărora le cad victime cei desăvârşiți, nepătimitori şi cunoscători, ajunşi pe ultimele trepte ale progresului spiritual.

Catalogul evagrian este deci un inventar sistematic al gândurilor celor mai generale ale răutății, dar este unul cu origine şi adresă precisă: pleacă de la experiența monahilor solitari ai deşertului din Nitria, Kellia şi Sketis fiind redactat de un monah experimentat pentru a servi drept ghid altor monahi. În deşert sufletelor monahilor erau chinuite nu de afecțiunile pătimaşe rezultate din contactul cu lucrurile şi cu oamenii, ci de reprezentările mentale pătimaşe ale acestor realități naturale, de gândurile activate din memorie şi amplificate în imaginație de către duhurile rele ale demonilor, precum şi de riscurile psihologice ale expunerii prelungite la un regim de izolare, ca şi de rutina sau excesele vieții ascetice şi contemplative.

Avva Ioan Casian, ucenicul daco-roman al avvei Evagrie Ponticul, a încercat să-i familiarizeze cu ascetica şi mistica

evagriană – axate pe combaterea celor 8 gânduri şi rugăciunea curată – pe monahii mănăstirilor cu viaţă comunitară din sudul Galiei (vezi Convorbirea V, în Convorbiri duhovniceşti). În această Convorbire găsim alături de alegoria din Deuteronom 7, 1 şi alte câteva precizări: cele 8 gânduri alcătuiesc un lanţ (*concatenatio*), fiecare născându-se din cel anterior.

De asemenea, ele sunt grupate în 4 perechi: lăcomia pântecelui şi desfrânarea se realizează în trup, avariţia şi mânia au loc în suflet plecând de la cauze exterioare acestuia, tristeţea şi plictiseala sunt generate de cauze interioare sufletului, iar slava deşartă şi mândria n-au nevoie deloc de trup pentru a se actualiza.

Totodată fiecare gând rău are şi un remediu: Lăcomia pântecelui – înfrânarea

Desfrânarea – cumineţenia

Iubirea de arginţi – neagoniseala

Întristarea – bucuria

Mânia – îndelungă răbdarea

Plictiseala – răbdarea

Slava deşartă – lipsa de slavă deşartă

Trufia – smerita cugetare

Catalogul evagrian al celor 8 gânduri asociază, aşadar, în mod strâns psihologia ascetică cu demonologia. În acest caz mântuirea este înţeleasă ca un război duhovnicesc interiorizat (nevăzut) împotriva demonilor. Această concepţie a devenit în sec. IV cea a monahismului şi îşi găseşte expresia clasică în Viaţa lui Antonie cel Mare scrisă de Sf. Atanasie cel Mare.

1. LACOMIA PÂNTECELUI

Literatura ascetică este abundentă pe această temă, aşa încât ne vom mulţumi să sintetizăm aspectele ce ţin de iconomia subiectului nostru. Sf. Părinţi previn dintru început asupra pericolului îmbuibării şi, în general, a lipsei de atenţie şi cumpătare în alimentaţie. Chiar dacă la prima vedere ar fi vorba doar despre o simplă deficienţă „alimenată", consecinţele unei hrăniri neglijente şi supraabundente – atât pe plan psihologic, cât şi duhovnicesc – sunt considerabile.

Părinţii filocalici aduc mărturie experienţa cf. căreia „în stomacul plin nu se află cunoştinţa tainelor lui Dumnezeu; precum acoperă norul lumina lunii aşa aburii stomacului alungă din suflet înţelepciunea lui Dumnezeu" (Sf. Isaac Sirul). Îmbuibarea pântecelui răvăşeşte întreaga viaţă care „se linişteşte, să fie totdeauna în lipsire, nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul şi tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciunea cu tărie şi curăţie" (Sf. Isaac Sirul). Tot aşa susţine Sf. Clement Alexandrinul că „mâncarea prea multă coboară mintea la nesimţire".

În totală contradicţie cu învăţătura Sf. Pavel după care „bucatele sunt pântece..." (1 Cor 6, 13), altfel spus ne hrănim ca să trăim, nu invers, experienţa de veacuri, mai ales într-o societate consumistă, suprasaturată vizual de reclame care mai de care mai apetisante, adevereşte, din nefericire, exact contrariul şi anume că „unora li se face Dumnezeu stomacul" (Sf. Ioan Casian).

Pe bună dreptate, Clement Alexandrinul ironizează pe „mâncăcioşii care stau lângă tigăile sfârâitoare şi-şi irosesc întreaga lor viaţă în jurul piuliţei şi pisălogului, mâncând totul, ca şi focul lemnele" declarând că „mintea le este îngropată în pântece".

O preocupare excesivă pentru arta culinară în detrimentul unor preocupări duhovniceşti sau a altor îndeletniciri utile, este dovada unei concepţii superficiale („gastronomice") de viaţă, dar, în acelaşi timp, este şi un risc nu numai pentru sănătatea trupului, ci şi a minţii.

Cu referire la această legătură intrinsecă dintre „stomac" şi „minte", Sf. Isaac Sirul scrie: „Aburul ce urcă din stomac nu lasă mintea să primească cunoştinţa dumnezeiască, ci o întunecă, aşa cum

pâcla ce se ridică din umezeala pământului înceţoşează aerul". Din acest motiv el recomandă „să nu-ți îngreuiezi pântecele ca să nu se zăpăcească cugetul tău", deoarece „mult foloseşte foamea la înfrânarea simțurilor".

Pentru cel cuprins de această patimă nu există limită; se declanşează o adevărată „nebunie a pântecelui", întrucât după cum arată A. Guillaumont, prin „lăcomie nu trebuie să înțelegem excesul de mâncare, ci neabținerea de la mâncare atunci când trebuie să postim".

Gastrimargia este compus din *gaster* – stomac şi *margia* – nebunie. Sensul de bază ar fi aşadar cel de „nebunie a stomacului", adică „stomacul îşi iese din țâțâni, nu mai respectă regula abstinenței de teamă să nu care cumva să se îmbolnăvească...".

„De multe ori dracul se aşează în stomac şi nu lasă pe om să se sature, chiar dacă ar mânca tot Egiptul şi ar bea Nilul întreg" (Sf. Ioan Scărarul).

Cu acelaşi înțeles, Sf. Grigorie de Nyssa numeşte stomacul „prăpastie, un ciubăr care totdeauna se umple şi totdeauna rămâne gol", iar Sf. Nicodim Aghioritul îl numeşte „un iad nesătul".

După cum vedem,nuanțele psihopatologice ale „lăcomiei pântecelui" au fost sesizate încă din vechime. Independent de ei, dar în acord cu observațiile părinților filocalici, psihatria modernă a sesizat implicațiile – şi a căutat explicațiile acestui fenomen bizar (este interesant de reținut faptul că şi astăzi psihopatologia bulimiei rămâne greu de stabilit) – excesului alimentar patologic, definit sub termenul de bulimie.

În limba greacă *Boulimia* înseamnă „foame devorantă". Medical vorbine, ea este sinonimă cu alți termeni: hiporexie, eclimie etc şi este definită ca „tulburare a comportamentului alimentar, tradusă prin senzația excesivă de foame, cu nevoia unei ingestii excesive de hrană, neurmată de senzația de sațietate (foame insațiabilă". Este o exagerare a instinctului alimentar, astfel încât foamea nu mai este potolită, bolnavii mânâncă mult şi fără rost cantități mari de alimente, manifestând accese incoercibile de foame excesivă, cu absorbție masivă şi neîntreruptă de mari cantități de hrană, urmată de vomismente provocate sau de adormire.

Bulimia de origine psihică apare frecvent în sindromul demențial, ca urmare a eliberării de pulsiunile instinctive de sub controlul instanțelor superioare. Ea apare de asemenea în depresia nevrotică sau psihotică, dar mult mai rar decât inapetența. Este

importnat de sublinat faptul că adesea accesele se însoțesc de o dispoziție depresivă şi de culpabilitate. De aceea după unii autori bulimia a fost interpretată ca o formă de apărare contra depresiei, de compensare afectivă, un mod de luptă împotriva depresiei şi angoasei. Ea poate fi totodată şi un mijloc de descărcare a agresivității sau poate face parte din comportamentul manical. Fără a intra în alte detalii pe această temă a „lăcomiei pântecelui" este important de reținut componenta psihopatologică a acesteia, fapt care merită o reflecție mai atentă în catalogarea unei persoane ca fiind „lacomă".

Dacă tratamentul este dificil şi necesită obținerea colaborării pacientului, ea poate fi asociată cu regula fundamentală a postirii statornicită de Sf. Părinți: „cel ce se împărtăşeşte de vreo hrană să se depărteze de ea până mai are încă poftă şi să nu aştepte să se sature", astfel încât „de bucate numai atât să ne slijim, cât să trăim, nu ca să ne facem robii pornirii poftei. Primirea hranei cu măsură şi cu socoteală dă trupului sănătatea, nu îi ia sfințenia" (Sf. Ioan Casian).

Remediul propus – pe baza unei îndelungate experiențe – de autorii ascetici, este astfel consemnat de Sf. Ioan Casian: „Sf. Părinți n-au lăsat un singur canon de postire nici un singur chip al împărtăşirii de bucate, nici aceeaşi măsură pentru toți, fiindcă nu toți au aceeaşi tărie şi aceeaşi vârstă...însă un lucru au rânduit tuturor: să fugă de îmbuibare şi de săturarea pântecelui. Iar postirea de fiecare zi – hrănirea cumpătată – au socotit că este mai folositoare şi mai ajutătoare spre curățire decât cea de trei sau patru zile sau decât de cea întinsă până la o săptămână. Căci zic: cel ce peste măsură întinde postirea, tot peste măsură se foloseşte adeseori şi de hrană. Din pricina aceasta se întâmplă că uneori, din covârşirea postirii slăbeşte trupul şi se face mai trândav spre slujbele cele duhovniceşti; iar alteori, prin prisosul mâncării, se îngreuiază şi face să se nască în suflet nepăsare şi moşeşire. Au încercat Părinții şi aceea că nu tuturor le este potrivită mâncare verdețurilor sau a legumelor şi nici posmagul nu-l pot folosi ca hrană toți..".

„Lăcomia pântecelui" ca patimă, nu ca boală, deşi granița dintre ele este extrem de greu de delimitat, este o mare piedică în calea progresului duhovnicesc. Ea stârneşte alte patimi, îndeosebi patima desfrânării. „Saturarea de bucate este maica curviei" (Sf. Ioan Casian), deoarece „nu numai deosebirea felurilor, ci şi mărimea cantității mâncărurilor face să se aprindă săgețile curviei, căci cu orice fel de hrană de se va umple pântecele, naşte sămânța

desfrânării". „Este cu neputință ca cel ce şi-a săturat pântecele să se poată lupta în cuget cu dracul curviei".

Experiența Părinților învață ca „înaintea tuturor patimilor stă lăcomia pântecelui şi poftirea celor lumeşti", astfel încât ea este prima „verigă" din „lanțul" celorlalte patimi, urmată de patima desfrânării. Pe scurt, de aici trebuie să înceapă lupta duhovnicească.

2. DEMONUL DESFRÂNĂRII

Cu mult înaintea psihanlizei, Sf. Ioan Casian remarca deja prezența sexualității infantile: „Pofta aceasta începe să supere pe om de la cea dintâi vârstă. Mare şi cumplit război este acesta şi luptă îndoită cere. Căci acest război este îndoit, aflându- se în trup şi suflet. De aceea trebuie să dăm lupta din două părți împotriva lui".

De altfel, chiar înainte de el, Sf. Pavel dezvălui: „Orice păcat pe care îl va săvârşi omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării, păcătuieşte în însuşi trupul său" (1 Cor 6, 18), pentru că această poftă ține de latura cea mai intimă a ființei noastre.

Pofta trupească, înțeleasă ca „instinct" sexual ține de „mişcările fireşti ale trupului" şi de „partea poftitoare a sufletului" (Evagrie Ponticul). Dar, în absența pazei minții şi a imaginației, patima desfrânării pune stăpânire asupra omului, cuibărindu-se în „ascunzişurile – inconştiente – ale omului".

Lupta împotriva acestei patimi nu-i doar exterioară, ci ea presupune un control riguros al celor dinăuntru, al memoriei şi imaginației. Din acest motiv „doctorul sufletelor noastre a pus doctoria în ascunzişurile sufletului, unde ştie că stau şi pricinile bolii zicând: cel ce caută la femeie spre a o pofti pe dânsa, a şi preacurvit cu ea în inima sa (Matei 5, 8). De aceea şi cuvântul Înțelepciunii nu zice: cu toată străjuirea păzeşte ochii tăi, ci cu toată străjuirea păzeşte inima ta (Pilde 4, 23)" (Sf. Ioan Casian).

Sf. Ioan Casian recomandă îndepărtarea urgentă a oricăieri amintiri, chiar şi a celor din familie (mamă, soră, femei cucernice): „îndată să o alungăm din inima noastră ca nu cumva zăbovind mult la această amintire, amăgitorul celor neiscusiți să rostogolească cugetul – prin mecanismele imaginației – de la aceste fețe la năluciri ruşinoase şi vătămătoare. De aceea şi porunca dată de Dumnezeu primului om ne cere să păzim capul şarpelui (Geneza 3,

15), adică începutul gândului vătămător prin care acela încearcă să se şerpuiască în sufletul nostru, ca nu cumva prin primirea capului, care este şi prima răsărire a gândului să primim şi celălalt trup al şarpelui, adică învoirea cu plăcerea şi prin aceasta să ducă apoi cugetul la fapta neîngăduită". Recunoscând subtilitatea acestei patimi, Sf. Vasile cel Mare spunea: „Nici femeie nu cunosc, nici feciorelnic nu sunt", conştient fiind că darul fecioriei nu se dobândeşte numai prin depărtarea trupească de femeie, ci prin sfinţenia şi curăţia sufletului, care se câştigă prin frica lui Dumnezeu.

Când avem certitudinea dezrădăcinării patimii din ungherele tainice ale sufletului? Cel mai sigur indiciu – după Sf. Părinţi – în această privinţă a liniştirii interioare a patimii ni-l oferă o autoexaminare atentă a somnului. Este ştiut că inconştientul nu poate fi controlat decât în starea de veghe, prin „cenzura" conştientului. În somn însă, el se manifestă nestingherit. Este, de fapt, „clişeul" negativ al personalităţii. De aceea, pe bună dreptate s-ar putea afirma, în sens psihanalitic: „spune-mi ce visezi ca să-ţi spun cine eşti (ce gândeşti)". La developare, prin decodificarea simbolisticii onirice sau din analiza imaginilor din vis, rezultă adevăratul „chip" şi stare morală a celui în cauză.

Cu alte cuvinte, semnul că s-a „dobândit această virtute – în opinia Sf. Casian – îl avem în aceea că sufletul, chiar şi în vremea somnului nu ia seama în nici un chip la nălucirile de ruşine. Căci deşi nu se socoteşte păcat o mişcare ca aceasta, totuşi ea arată că sufletul boleşte încă şi nu s-a izbăvit de patimă. Şi de aceea trebuie să credem că nălucirile cele de ruşine ce ni se întâmplă în somn, sunt o dovadă a trândăviei noastre de până aici şi a neputinţei ce se află în noi, fiindcă scurgerea ce ni se întâmplă în vremea somnului face arătată boala ce stă tăinuită în ascunzişurile sufletului". De remarcat pertinenţa şi acribia ştiinţifică a observaţiei Sf. Ioan Casian: în stare de somn, omul nefiind conştient, nu e nici responsabil. În discuţie poate fi pusă însă starea lui morală în întregul ei a cărei consecinţă poate fi un somn tulburat de imagini erotice, violenţă etc.

Cu privire la poluţiile nocturne, avva Evagrie spune: „mişcările fireşti ale trupului (neînsoţite) de imagini în timpul somnului arată că sufletul este destul de sănătos. Orice încropire de imagini e semn de nevolnicie. Socoteşte feţele fără contur simbolul unei patimi mai vechi, iar cele bine conturate, simbolul unei răni proaspete". Iar avva Dioscur zicea ucenicilor săi: „Într-adevăr, scurgerile de sămânţă fireşti, fără imagini, nu ţin de voia noastră, ci

se produc fără voie, căci ele vin de la natură şi se formează din prisos de umori – ca un fel se „supapă naturală” pentru surplusul hormonal. De aceea, ele nu pot fi socotite păcat. Dimpotrivă, închipuirile vin din liberul nostru arbitru şi dau seama de o stare nesănătoasă (moral a sufletului)”.

Ca remediu împotriva patimii acelaşi Sf. Ioan Casian recomandă postul, dar nu numai în accepțiunea sa „gastronomică”, ci ca o postire a minții (trezvie): „Postul ni s- a rânduit de fapt nu numai pentru chinuirea trupului, ci şi pentru trezvia minții – postul minții – ca nu cumva întunecându-se de mulțimea bucatelor, să nu fie în stare să se păzească de gânduri. Deci nu trebuie pusă toată strădania noastră numai în postul cel trupesc, ci şi în meditație duhovnicească, fără de care nu este cu putință să̆ urcăm la înălțimea neprihănirii şi curăției adevărate”.

Pe de altă parte, dacă din 4 lucruri se înmulțesc curvia trupului: din somnul pe săturate, din mâncarea pe săturate, din glume nesărate şi din împodobirea trupului (cf. Sf. Ioan Scărarul), remediile vor consta în virtuțile (eforturile) opuse acestora.

În acelaşi timp, ca şi în cazul lăcomiei pântecelui, patima desfrânării poate îmbrăca forme patologice, ca nimfomania, care înseamnă o exagerare a apetitului sexual, peste limita normalității. Ca şi în cazul bulimiei, este greu de precizat dacă patima necontrolată declanşează boala sau invers, boala se manifestă ca patimă.

3. IUBIREA DE ARGINT

Într-un anumit fel, în privința patimii iubirii de argint lucrurile sunt mai simple, deoarece „războiul acesta este străin (exterior) şi ne vine din afara firii” (Sf. Ioan Casian), folosindu-se de necredința noastră, mai exact spus, de lipsa încrederii în ajutorul lui Dumnezeu. Dacă „ațâțările celorlalte patimi – se face distincția – adică a mâniei şi a poftei îşi iau prilejurile din trup şi îşi iau oarecum începutul în răsadul firii, de la naştere”, şi ca urmare, necesită efort duhovnicesc şi vreme îndelungată pentru vindecare, „boala iubirii de argint, venind din afară, se poate tăia mai uşor, dacă există silință şi luare aminte. Dar de nu e băgată în seamă, se face mai pierzătoare

decât celelalte patimi şi mai cu anevoie de înfrânt. Căci e rădăcina tuturor răutăților (1 Timotei 6, 10)" (Sf. Isaac Sirul).

În descrierea patimii înavuțirii se arată că ea „nu-şi are pricina în cele fireşti (care țin de firea omului), ci numai în voia liberă cea foarte rea şi stricată... Boala aceasta când găseşte sufletul căldicel şi necredincios strecoară într-însul niscai pricini (pretexte de înavuțire) îndreptățite precum grija bătrâneților şi aşa, dându-se cu totul grijii câştigului, nu mai ia aminte la nimic din cele potrivnice, ci precum altora li se face Dumnezeu stomacul, aşa şi acestuia aurul" (Sf. Isaac Sirul).

Pornind de la cuvintele altor autori ascetici: „Mintea devine oarbă prin aceste 3 patimi: prin iubirea de argint, prin slava deşartă şi prin plăcere" (Sf. Marcu Ascetul), nu-i o dificultate să recunoaştem în societatea consumistă de azi o adevărată

„orbire", fascinație a capitalului, care tinde a se substitui lui Dumnezeu. Omul „orbit" de interese mercantile nu mai are „ochi" – şi nici timp- pentru a percepe realitățile spirituale ale existenței, cealaltă față a lumii, dosită cu grijă sub mirajul aparențelor şi ofertelor tot mai apetisante ale „puterii" banului.

Pe această temă unul din pedagogii contemporani spunea: „societatea modernă îl învață pe om – mai mult decât oricare alta anterioară ei – că mobilurile actelor sale şi scopurile pe care le urmăreşte sunt: banii, prestigiul şi puterea. Ros de setea de putere şi de mirajul bogăției, el devine scalvul unei părți din el însuşi, proiectată în scopuri exterioare, văzându-se nevoit să se abandoneze pasiunii exclusive a banului" (Erich Fromm). Oamenii vor să aibă bani, iar acest lucru ei îl învață foarte repede şi foarte bine. Şi pentru aceasta sunt în stare să facă orice, toată străduința celor mai buni ani din viață se concentrează în vederea câştigării acestor bani. Mijlocul este luat drept scop, şi el rămâne apoi centrul căutărilor sale.

Din această experiență concretă putem desluşi semnificația cuvântului: „Nimeni nu poate sluji la doi domni, căci sau pe unul îl va urî şi pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va alipi şi pe celălalt îl va disprețui; nu puteți sluji lui Dumnezeu şi lui mamona" (matei 6, 24). Mamona înseamnă aici demonul banului, al avariției, al egoisului, al posesiunii materiale. Omul deprins de „gustul" şi „puterea" banului, adeseori îl substituie totalmente lui Dumnezeu şi, în goana înavuțirii, nu mai are nici un scrupul, discernământ sau reper moral în afara propriului nesaț.

Obținând banii doriți pe diverse căi – adeseori din cele mai obscure, mergând chiar şi până la crimă – foarte probabil că-şi va satosface din plin şi celelalte patimi. Dacă însă, într-o conjunctură nefavorabilă îi va pierde sau dacă nu-i va mai obține după necontenirea „nevoilor" patimii, cu certitudine va cădea în următoarea patimă a mâniei.

4. MÂNIA

E de la sine înțeles că această patimă nu trebuie interpretată doar într-o înlănțuire cu sau/dependentă de celelalte patimi. Ea este o patimă „de sine stătătoare" – ca de altfel oricare dintre ele – şi una din cele două cauze şi surse fundamentale ale tuturor păcatelor, alături de poftă. Ştim, atât din *Didahia*, cât şi de la Sf. Antonie, că „pricinile tuturor relelor sunt pofta şi mânia".

Dacă *epithymia* se traduce prin „partea poftitoare" a sufletului, *thymos* are sensul de „partea pătimaşă", irascibilă, sens învecinat cu cel de „forță psihică nestăvilită". Aşadar, există mânie în sens pozitiv, ca „facultate irscibilă a sufletului", ca forță propulsivă – sinonim cu vigoare, vlagă, „nerv", energie etc – în realizarea unei acțiuni sau ca putere de a se opune răului. Omul are această capacitate de la creație: face parte din ființa lui. Odată însă cu căderea în păcat, el a deturnat însă sensul ei inițial, încât în loc s-o utilizeze în lupta cu răul, exact contrar, îi dă curs acestuia din urmă tocmai prin intermediul ei.

Ca patimă, mânia se poate manifesta exploziv prin răbufniri colerice – ocară, ceartă, bârfă, intrigi etc – şi lipsă de control a nervozității, dusă până la limita unei adevărate „orbiri" sufleteşti. De aici a intrat în limbajul curent expresia „orbit de mânie". Aceasta este semnificația psihiatrică a termenului sinonim mâniei, lat. „furia" – furie, delir,nebunie, tradus ca stare paroxistică, reprezentând gradul extrem de iritabilitate (reacție coleroasă „oarbă"), desfăşurată în contextul unei îngustări a câmpului conştiinței, cu pierderea autocontrolului şi manifestări autoagresive, acompaniată de manifestări verbale şi neurovegetative (congestia feței, tahicardie). Pe un fond de excitație psihomotorie, agresivitate, declanşează o creştere substanțială a forței fizice a bolnavului, care devine greu de stăpânit, putând comite acte cu consecințe medico- legale. Se

manifestă în epilepsie ca „furor” epileptic, în manie ca „furor” maniacal, la personalități structurate dizarmonic, de tip iritabil, impulsiv,instabil, care prezintă reacții violente, favorizate de surmenaj, ingestie de alcool, tensiuni emoționale sau chiar o „furie sexuală”, al cărei element dominant este o excitație erotică intensă.

Dar mânia se poate manifest şi tacit. E o patimă subtilă care se poate deghiza, perfid, sub chipul unei bonomii aparente. Ea poate mocni vreme îndelungată şi se poate manifesta sub diverse forme ca: invidie, ținere de minte a răului, judecarea semenului, suspiciune, ranchiună etc. „Ce vom zice deci despre aceia – se întreabă Sf. Ioan Casian – care, în sălbăticia şi turbarea dispoziției lor pătimaşe țin mânia nu numai până la apusul soarelui, ci întinzând-o peste multe zile tac unii față de alții şi n- o mai scot afară cu cuvântul, ci prin tăcere îşi sporesc veninul ținerii de minte a răului spre pierzarea lor. Ei nu ştiu că trebuie să fugă nu numai de mânia cea cu fapta, ci şi de cea din cuget, ca nu cumva înnegrindu-li-se mintea de întunecarea amintirii răului, să cadă din lumina cunoştinței şi din dreapta socoteală şi să se lipsească de sălăşluirea Duhului Sfânt”.

Pentru Sf. Ioan Casian, duhul mâniei „mocnind tăinuit în inima noastră şi orbind cu tulburări întunecate ochii inimii, nu putem dobândi puterea de-a deosebi cele ce ne sunt de folos, nici pătrunderea cunoştinței duhovniceşti”. El denotă o lipsă de aşezare a sufletului, de căldură şi lumină duhovnicească.

Sf. Ioan Scărarul surprinde paradoxul unei asemenea situații, mai precis spus incompatibilitatea mâniei cu preocupările duhovniceşti: „cel ce se liniştește, ținând minte răul, are încuibată în sine o viperă purtătoare de venin ucigător”. După cum observă Jean Claude Larchet, „amintirea jignirilor, resentimentul, ranchiuna şi în general toate consecințele mâniei au tendința nu să se stingă de la sine, ci, dimpotrivă, să se dezvolte în ascuns, să se întărească sub influența imaginației, să se răspândească asemeni unui venin şi să otrăvească încetul cu încetul sufletul în întregul său” (Terapeutica bolilor spirituale).

Împotriva acestei patimi, Sf. Ioan Scărarul oferă o întreită soluție: „începutul nemânierii este tăcerea buzelor în vremea tulburării inimii; mijlocul este tăcerea gândurilor în vremea tulburării subțiri a sufletelor. Iar sfârşitul este seninătatea implântată în suflarea vânturilor necurate”.

Soluția similară celei oferite avvei Arsenie: „fugi, taci, liniştește-te, că acestea sunt rădăcinile nepăcătuirii”.

5. DUHUL ÎNTRISTĂRII

După Evagrie Ponticul cauzele tristeții trebuie căutate în „neîmplinirea dorințelor”, un fel de nostalgie a trecutului. În cazul monahului, dorul de casă, de cei dragi, împreună cu un sentiment de frustrare raportat la „viața dusă odinioară” şi mânia, corleată cu prima, ca o reacție dușmănoasă, o formă de invidie, ranchiună, izvorâtă „din mânie şi răzbunare”, o altă formă – dureroasă şi violentă – de manifestare a sentimentului de frustrare în raport cu reuşita celorlalți şi neîmplinirea proprie.

Sf. Ioan Casian descrie astfel această patimă: „duhul întristării întunecă sufletul ca să nu poată avea nici o vedere duhovnicească şi-l opreşte de la toată lucrarea cea bună...tăbăreşte asupra sufletului şi-l întunecă în întregime, nu-i mai îngăduie să-şi facă rugăciunile cu osârdie, nici să stăruie cu folos pe lângă sfintele citiri şi nu rabdă pe om să fie blând şi smerit față de frați. Îi pricinuieşte scârbă – leahamite – față de toate lucrurile şi față de însăşi făgăduința vieții. Scurt vorbind, întristarea tulbură toate sfaturile mântuitoare ale sufletului şi uscă toată puterea şi stăruința lui, făcându-l ca pe un ieşit din minte şi legându-l de gândul deznădejdii”.

Continuând prezentarea „tabloului clinic” al patimii întristării, Sf. Ioan Casian spune:

„Precum molia roade haina şi caria lemnul, aşa întristarea mănâncă sufletul omului... Ea îl face să ocolească (evite) toată întâlnirea bună – depresivul se izolează de semenii săi – şi nu-l lasă să primească cuvânt de sfat de la prietenii cei adevărați..., ci învăluind tot sufletul, îl umple de amărăciune şi nepăsare...şi nu-l lasă să-şi dea seama că nu dinafară vine boala, ci ea mocneşte înăuntru, făcându-se arătată când vine vreo ispită care o dă la iveală. Căci niciodată nu s-ar vătăma omul de om dacă nu ar avea mocnind înăuntru pricinile patimilor. De aceea, Dumnezeu, Cel ce singur ştie rănile sufletului în profunzime, nu porunceşte să lepădăm petrecerea cu oamenii, ci să tăiem din noi pricinile păcatului şi să cunoaştem că sănătatea sufletului – psihică şi morală – se dobândeşte nu despărțindu-se de oameni, ci petrecând şi

exercitându-ne cu cei virtuoşi. Când aşadar, pentru oarecari pricini, zise îndreptățite, ne despărțim de frați, n-am tăiat pricinile întristării,ci numai le-am schimbat, fiindcă boala ce mocneşte înăuntru se poate aprinde şi printre alte lucruri".

Între tristețe ca patimă şi aspectul ei psihopatologic, ca boală, granița este relativă. Există însă o distincție între sensul uzual al depresiei (tristețe sau emoție negativă) şi cel psihopatologic, în care nu numai că lipseşte obiectul suferinței – Sf. Ioan Casian defineşte tristețea drept o „anxietate şi disperare fără motiv" – dar însăşi suferința este anormală, pervertită, deformată, subiectul devenind „obiectul propriei sale suferințe". Potrivit cercetărilor psihiatrice, „intensitatea clinică a depresiei, distincția ei de tristețea normală se face prin evidențierea trinomului dispoziție depresivă, încetinirea procesului de gândire, lentoare psihomotorie", la care se adaugă o serie de simptome auxiliare de depresie somatică: dispoziția depresivă trăită ca tristețe viatlă; încetinirea proceselor gândirii, exprimată prin monoideism cu conținut depresiv, incapacitate decizională, ruminații (frământare a unor idei obsedante), idei delirante cu caracter de autoacuzare şi sentimente de vinovăție, inutilitate, rutină etc; lentoare psihomotorie, diminuarea expresiei şi mobilității mimice, dificultate de verbalizare; pe plan somatic: tulburare a vitalității, astenie, lipsă de vigoare fizică, insomnii, anorexie şi scădere în greutate, tulburări ale dinamicii sexuale etc.

Sf. Ioan Casian înțelege „duhul întrstării" ca stare depresivă, consecință a celorlalte patimi care o preced. Iată ce spune psihatria modernă cu privire la depresie: „spre deosebire de tristețe, care se referă mai ales la o stare afectivă normală, depresia este o noțiune cu un conținut mai larg, referindu-se la o scădere a tonusului psihic. Ca sindrom, depresia este compusă dintr-un trepied simptomatic care se referă la modificarea dispoziției (care devine tristă sau anxioasă), a gândirii (în sensul inhibiției) şi a funcțiilor psihomotorii". Caracteristicile acestei triade sunt: pe planul afectivității, „dispoziția depresivă, care poate îmbrăca aspectul tristeții exagerate, al tensiunii afective, al dispoziției melancolice, anxietății, neliniştii interioare, indiferenței posace, anesteziei psihice dureroase. Al doilea element, inhibiția gândirii, se traduce prin sărăcia imaginației, încetinirea proceselor ideative, limitarea asociațiilor, apariția ideilor prevalente, pesimism, idei de suicid... dificultate de gândire şi evocare, oboseală psihică. Inhibiția funcțiilor centrifuge se referă la inhibiția voinței, neputința de a se hotărî, de a

lua o decizie, ambitendință...lipsa elanului şi dificultatea demarajului...mişcări lente, fără vlagă, şinută caracteristică (aplecat înainte, ca un bătrân), o voce şoptită, monotonă".

Potrivit lui Jean Claude Larchet, deşi unele evenimente exterioare pot naşte şi motiva tristețea, în realitate nu ele constituie sursa lor originară. Ele pot fi doar ocazia, nu cauza ei, care se găseşte numai în adâncul sufletului omului, mai exact spus, în atitudinea pe care o adoptă atât față de evenimentele exterioare, cât şi față de sine. În acest sens Sf. Ioan Gură de Aur nota că: „bucuriile şi tristețile noastre vin mai puțin din natura însăşi a lucrurilor, cât din propriile noastre stări sufleteşti".

În plus, după observațiile aceluiaşi autor, chiar atunci când demonii sunt cei care generează sau întrețin stările de tristețe, ei nu pot s-o facă decât pentru că găsesc în suflet un teren favorabil şi beneficiază de o anumită participare (mai mult sau mai puțin conştientă) din partea voinței omului. De aceea, adeseori, tristețea preexistă intervenției directe a diavolului, iar acesta din urmă nu face decât să profite de situație pentru a creşte patima.

Dacă un prim indiciu al patimii îl constituie plictiseala, ca de altfel şi în cazul acediei – Sf. Isaac Sirul nu uită asocieze cele 3 patimi „care aduc sufletului numai necazuri: trândăvia, plictiseala şi întristarea – şi poate fi recunoscută sub diverse forme de manifestare: descurajare, astenie, apăsare şi durere psihică, demoralizare, suferință cumplită, îngreunare, depresie, însoțite cel mai adesea de anxietate sau chiar de angoasă, într-o fază paroxistică „patima tristeții poate lua forma extremă a disperării care duce la suicid."

Pe această temă deosebit de sugestive sunt reflecțiile lui P. Evdokimov: „Indiferența este semnul unui suflet gol". Psihiatrii ştiu că indiferența duce la această calamitate a timpurilor moderne care este plictiseala. E timpul să se facă o analiză a plictiselii şi să-i demonstrăm natura demoniacă. Aproape peste tot omul se plictiseşte şi cască. După cum spunea Dostoievski,omenirea nu va pieri prin războaie, ci de plictiseală: diavolul a ieşit dintr-un căscat cât lumea de mare. În sec. XIX, Kierkegaard prevedea că evoluția socială şi progresul exclusiv materialist vor duce la sinucideri masive.

Țările scandinave au ajuns la un standard de viață foarte ridicat, dar numărul sinuciderilor depăşeşte orice măsură, din cauza plictiselii colective. Diavolii se supun modificărilor sociale şi se adaptează sociologiei şi psihologiei oamenilor: pregătesc otrăvuri

mortale şi le introduc oamenilor între oameni sub forma infernalei plictiseli, a dezgustului de viaţă.

De altfel, aşa cum am văzut mai sus, diavolul este prin excelenţă duşmanul conştii(e)nţei şi al vieţii. Iniţial caută, prin înrobirea patimii, să întunece mintea, puterea de discernământ a omului, să-l cufunde în propriile gânduri, să-l izoleze de semenii săi, pentru ca apoi, aflându-se singur, lipsit de „apărare" să-l poată treptat convinge de non-sensul vieţii, pentru care nu există decât o soluţie – soluţia lui – suicidul.

Ca prim remediu împotriva duhului întristării, Evagrie Ponticul recomandă „împotrivirea – paza minţii şi a imaginaţiei – de a nu se risipi în (a se lăsa furat şi preocupat exclusiv de) plăcerile minţii", pentru că acolo, mintea şi inima omului se petrece întreg „războiul nevăzut" al dezamăgirii, întristării şi disperării.

Dacă lectura şi meditaţia Sf. Scripturi, psalmodierea, rugăciunea inimii sunt recomandate ca mijloace terapeutice eficace împotriva tristeţii, fără îndoială munca manuală şi îndeosebi comuniunea cu fraţii în liturghie, rugăciune, cateheză şi alte activităţi comune au meritul de a-l scoate pe om din izolare, din mediul lui intern spre a-l deschide treptat către viaţa comunitară.

În cazul întristării pricinuite de frustrarea de plăceri (Evagrie) se recomandă efortul ascetic de a învăţa renunţarea la dorinţele şi plăcerile care înrobesc spiritul: în cazul pierderii bunurilor – obişnuinţa detaşării de bunurile sensibile, pentru că „cel care fuge de toate plăcerile lumii reprezintă o citadelă inaccesibilă demonului tristeţii. Tristeţea, de fapt, este frustrarea de o plăcere, prezentă sau aşteptată, şi este imposibil de respins acest duşman dacă avem un ataşament pătimaş pentru cutare sau cutare din bunurile pământeşti".

În forma sa cea mai agresivă, patologică, de „tristeţe nemotivată" este „important ca omul să nu se refugieze în sine, fapt care ar favoriza dezvoltarea acestei boli, ci să-şi dezvăluie starea – în Taina Mărturisirii – şi să-şi manifeste gândurile în faţa unor oameni înzestraţi cu puteri spirituale – duhovnici cu pricepere şi experienţă – şi să se întreţină cu ei. El va putea astfel să fie eliberat de aceste gânduri şi să înţeleagă cuvintele consolatoare care vor constitui pentru el un ajutor de neînlocuit."

6. DUHUL TRÂNDAVIEI

Pentru avva Evagrie, „demonul accediei, care se mai numeşte şi demnoul de amiază este cel mai apăsător dintre toți. El se năpusteşte asupra monahului pe la ceasul al patrulea (ora 12) şi dă târcoale sufletului acestuia până la ceasul al optulea (ora 16)”. Deşi este asimilat demonului amiezii, accedia/akedia ca patimă – dispoziție psihastenică, stare de inerție totală ce pune stăpânire peste întreg sufletul – nu trebuie confundată cu o simplă încetinire a bioritmului sau cu o pasageră toropeală de după amiază.

E vorba de ceva infinit mai serios şi mai grav. Pentru a înțelege despre ce este vorba, iată ce spune Sf. Ioan Casian: „duhul trândăviei e înjugat cu duhul întristării şi lucrează împreună. Cumplit şi apăsător e acest drac şi neîncetat războieşte pe monahi. El cade pe la al şaselea ceas (ora 14) peste monah, pricinuindu-i moleşeală, întristare şi scârbă, chiar față de locul unde se află şi de frații cu care petrece, ba şi față de orice lucrare şi de ea însăşi citirea dumnezeieştilor Scripturi. Îi pune în minte şi gânduri de mutare, şoptindu-i că de nu se va muta în alte locuri, deşartă îi va fi toată vremea şi osteneala”.

Prin urmare, accedia e „vecina” tristeții. Într-un anumit fel sunt înrudite, avându-şi amândouă cauza în interiorul sufletului omului, nu neaparat în condițiile existențiale externe. Termenul grecesc akedia e dificil de tradus. Cuvintele lenevie sau plictiseală prin care e redat adesea nu exprimă decât o parte din realitatea complexă pe care o desemnează. Akedia corespunde unei anumite stări de lenevie, unei stări de plictiseală, dar şi de dezgust (de eahamite), de aversiune,oboseală, demoralizare, blazare, descurajare, apatie, lâncezeală, indolență, pasivism, indiferență, toropeală, somnolență, apăsare a trupului şi a sufeltului.

S-a observat de asemenea că există în akedie o insatisfacție vagă şi generală. Omul, în momentul în care se află sub imperiul acestei patimi nu mai are poftă de nimic, găseşte orice lucru fad şi inspid, nu mai aşteaptă nimic de la nimeni. Ea îl face pe om instabil dpdv fizic şi psihic. Facultățile lui devin inconstante: mintea, incapabilă să se fixeze, trece de la un obiect la altul. Mai ales

când e singur, nu mai suportă să rămână în locul în care se găseşte – de aici, probabil, au intrat în limbajul uzual expresiile „a nu avea stare", „a nu-ți afla locul" – patima îl împinge să iasă, să se deplaseze, să meargă într-un loc sau altul. Se porneşte uneori să rătăcească şi să vagabondeze.

Se impune o precizare: cu toate că există o legătură lăuntrică între duhul trândăviei şi duhul întristării, totodată se profilează şi un element distinctiv esențial: dacă depresivul caută să se izoleze de ceilalți, dimpotrivă în akedie, apăsat de sentimentul solitudinii, cel împătimit caută cu orice preț contactele cu semenii. Aceste contacte nu sunt, în mod obiectiv, indispensabile, ci, dus de patimă, el simte nevoia lor şi-şi găseşte „bune" pretexte pentru a le justifica. Stabileşte şi întreține astfel de relații, adesea inutile, pe care le alimentează prin discursuir vane sau manifestă în general o curiozitate deşartă.

Akedia poate să-i inspire celui suferind o aversiune intensă şi permanentă pentru locul în care se află. Îi dă o seamă de motive pentru a fi nemulțumit de el, îl face să creadă că ar fi mai bine în altă parte. În asemenea cazuri, introduce cu o intensitate maximă gânduri de migrare şi nestatornicie.

De asemenea, poate să-l împingă peom să scape de activitățile sle – mai ales de munca obişnuită pe care i-o prezintă fadă, lipsită de satisfacții – şi îl îndeamnă să caute alte îndeletniciri, făcându-l să creadă că acestea vor fi mai interesante şi îl vor face mai fericit.

Nu trebuie să uităm că akedia nu ocoleşte nici pe cei angajați în viața duhovnicească: „demonul akediei caută să-i întoarcă de la căile Duhului, să împiedice în multe feluri activitățile pe care o astfel de viață le implică şi, în special, să distrugă regularitatea şi constanța disciplinei ascetice de care ea are nevoie, să întrerupă tăcerea şi aşezarea care o favorizează. Sub influența acestei patimi, mintea devine trândavă şi incapabilă de orice activitate spirituală şi încearcă în mod ciudat mari dificultăți în a se ruga: omul devine indiferent la orice lucrare a lui Dumnezeu, încetează să dorească bunurile viitoare, merge până la a disprețui bunurile duhovniceşti" (Evagrie Ponticul).

Pe de altă parte, chiar dacă akedia este considerată „boala anahoretică" prin excelență, ea se traduce în general „printr-un dezgust de a trăi, indiferență afectivă, inhibiție şi chiar torpoare, fiind considerată de teologii Evului Mediu ca un păcat, deoarece ar fi fost

întreținută de subiect în mod voluntar" şi se regăseşte în viața fiecărui om cuprins de acest duh.

În altă ordine de idei, în afara listei de sinonime înşirate mai sus, care fac parte din definiția ei, akedia, în semnificația ei psihopatologică, poate fi înțeleasă în termeni ca: psihastenie, astenie, apatie. Dpdv clinic, acestea se caracterizează prin: anxietate, dilemă, scrupul, îndoială,neîncredere, obsesii, fobii, ritualuri, compulsiuni. Instalarea simptomelor se face insidios din prima copilărie, astfel că se poate vorbi de o adevărată structură psihastenică, iar evoluția ei este ondulatorie. Cel mai important element al psihasteniei este reprezentat de lipsa unei suficente forțe (a unui tonus psihic adecvat) pentru a se integra corepsunzător şi adecvat în realitate. Psihastenicul trăieşte „un oribil sentiment al oboselii" (Jean Piaget).

Într-o amuzantă construcție lingvistică, akedia a fost numită recent „lacebunită" (la ce bun?), ea având particularitatea de a afecta toate facultățile sufletului şi de a pune în mişcare aproape toate patimile ca un fel de „anestezie" sau „paralizie" generală psiho-motorie.

În limba greacă astenos înseamnă fără vlagă, slab,lipsit de vigoare şi se referă la o stare de oboseală generală, fizică şi psihică (intelectuală), care se asociază cu o dimnuare a dinamismului psihomotor, cu o scădere a atenței şi un deficit al voinței. Mai aproape de problematica noastră se situează însă astenia psihică. Aceasta se manifestă prin triada simptomatică: dezinteres (apatie, inerție, inapetență, neparticipare, lipsă de inițiativă, dezangajare); sentiment de neputință (autoapreciere pesimistă a posibilităților, reacție afectivă generală şi sentiment de insecuritate (solicitările diurne resimțite ca amenințătoare).

Sf. Părinți au văzut în akedie o „lâncezeală a sufletului, o delăsare a duhului, care generează golul – vidul existențial – în suflet, îl conduce pe om la o nepăsare generalizată, îl face lipsit de vlagă – şi sens existențial. Îmbinată cu tristețea, ea o sporeşte şi poate atunci să ajungă cu uşurință la disperare. Spre deosebire de alte patimi, akedia nu generează nici o patimă particulară, din cauză că ea le produce aproape pe toate. Sf. Părinți afirmă că akedia este cea mai apăsătoare, cea mai copleşitoare dintre toate patimile, cea mai gravă dintre cele opt (Sf. Ioan Scărarul), nu există patimă mai rea decât ea. Sf. Isaac Sirul spune că ea face sufletul să încerce iadul".

Fiind de o asemenea gravitate, terapia akediei presupune, ca şi în cazul întristării, în primul rând conştiința bolii.

Unul din cele mai puternice mijloace terapeutice specifice în cazul acutizării sentimentului solitudinii şi a nevoii (monahului) de a-şi părăsi chilia – respectiv rostul, nevoințele lui mântuitoare: obligațiile profesionale, familiale,sociale etc. În celălalt caz – de a se deplasa, de a intra în contact cu aproapele, Sf. Părinți recomandă în mod unanim să se străduiască mai întîi de toate să nu părăsească locul în care se găseşte sub nicio formă: „când duhul akediei te cuprinde, nu părăsi casa şi nu evita lupta" (Evagrie). Experiența dovedeşte că nu scapi tentației akediei fugind, ci trebuie s-o înfrânezi, rezistându-i (Sf. Ioan Casian).

De asemenea, ca şi în cazul terapiei tristeții, este extrem de indicată îndrumarea şi „ochiul vegehtor" al duhovnicului. Sf. Părinți admit că în asemenea cazuri „e cu totul necesar să întâlneşti un om luminat care are experiența acestor lucruri pentru a primi de la el lumina şi forța" (Evagrie). „Un om plin de speranță (optimism) este distrugătorul akediei pe care o respinge înarmat cu această armă" (Sf. Ioan Scărarul).

Alt remediu eficient împotriva akediei este „pomenirea morții", o practică ascetică eficientă, care constă în a-ți aminti în permanență că eşti muritor – a nu se înțelege prin aceasta „obsesia morții" – şi că moartea poate surveni în orice clipă, motiv pentru care se cuvine să fii pregătit în permanență „a da ochii cu Dumnezeu".

„Pomenirii morții" se adaugă sfatul, formulat adesea de Sf. Părinți, de a trăi în fiecare zi ca şi cum ar fi ultima, sfat care are mai puțin în intenție de a pregăti omul să moară cum trebuie, cât să-l ajute să trăiască cum se cuvine.

În afara altor mijloace de folos în lupta cu patima akediei ne vom mulțumi să recomandăm munca manuală (şi după caz cea intelectuală). Dacă „lenea este începutul a tot răul" (Sf. Petru Damaschin), sursă a tot păcatul, deopotrivă este şi sursă a tot felul de boli, îndeosebi ale sufletului,din lipsă de activitate. Este o confirmare a experienței Părinților, care spun că „dacă n-ai de lucru îți dă diavolul": gânduri peste gânduri, obsesii, iluzii, proiecte imaginare etc, surse permanente de tulburare lăuntrică.

7. SLAVA DEŞARTĂ

Deşi, în aparență, o dispoziție vanitoasă mai puțin vinovată, chiar amuzantă – în manifestările ei ridicole – slava deşartă (kenodoxia) este în realitate o patimă frecvent întâlnită, extrem de subitlă şi periculoasă, „un gând tare şiret, care se strecoară cu uşurință chiar şi în sufletele – poate cu atât mai mult – celor cu bună purtare, vrând să facă tam-tam despre bătăliile pe care aceştia le poartă" (Evagrie Ponticul). Dezvoltând tema slavei deşarte, Sf. Ioan Casian scria „patima aceasta este foarte felurită şi foarte subțire – subtilă – şi nu o bagă de seamă uşor nici însuşi cel ce pătimeşte de dânsa. Atacurile celorlalte patimi sunt mai vădite şi de aceea e mai uşoară oarecum lupta cu dânsele, căci sufletul cunoaşte pe potrivnicul său şi îndată îl răstoarnă prin împotrivirea cu cuvântul şi prin rugăciune. Dar păcatul slavei deşarte, având multe înfățişări este greu de biruit. El încearcă să săgeteze prin orice îdeletnicire prin glas (aptiduni muzicale), prin cuvânt (măiestrie retorică, grandilocvență) prin tăcere (mină psihanalitică şi filosofantă) prin lucru (atotpricepere declamativă) prin priveghere, postiri, rugăciuni, citire, linişte până şi prin îndelunga răbdare".

Slava deşartă îl amăgeşte pe om, din ambele extreme fie: prin „grandomania" nevoințelor ascetice, fie prin „scumpetea hainelor" (lux, modă, huzur) fie prin „îmbrăcămintea proastă" (ponosită, jegoasă a snobului excentric, din care el sau unele curente nonconformiste fac o virtute), fie prin „îngâmfare prin cinste" (onoarea puterii) fie prin „nebunia – servilă şi perfidă a – răbdării necinstei", fie prin „destoinicia în cuvânt" (arta meşteşugirii cuvintelor, o retorică demagogică) fie prin „tăcerea" (filosofică mult-grăitoare), fie prin „belşugul păcatelor" (făcând din păcat o virtute, un titlu de glorie), fie prin „slăbănogire prin postul ținut de dragul laudelor".

Patima se strecoară cu abilitate şi pe orice cale, în adâncul sufletului, atât prin păcatele, scăderile şi limitele noastre, cât şi prin virtuțile noastre.

Una din fațetele cele mai des întâlnite ale slavei deşarte este perfectismul duhovnicesc, autosuficient şi arogant. Cu privire la

acesta s-a observat că „slava deşartă e unul din demonii cei mai subtili, mai vicleni. Se strecoară în sufletele monahilor – ale oamenilor în general – care îşi îndeplinesc cât se poate de corect îndatoririle comunitare sau personale...ale călugărilor excesiv de calculați care, ratează întâlnirea cu harul. Nu este vorba de o corectitudine discretă, silențioasă, ci de una zgomotoasă şi populistă...Corectul se erijează în model, în lege comunitară, dintre cei corecți, prea corecți alegându-se până la urmă fanaticii şi integriştii. Corectitudinea spirituală nu exprimă decât o călduță şi dubioasă împăcare cu sine, ori mai bine spus, mulțumire de sine. Îndeplinrea datoriilor de fiecare zi îți dă sentimentul împlinirii, pe care pocăiții autentici nu-l au niciodată. Slava deşartă sfârşeşte prin a ațâța alți demoni: pe cel al trufiei, pe cel al tristeții sau pe cel al preacurviei".

Slava deşartă se mai poate traduce prin „carierism" şi „populism". Iată cum descrie Evagrie Ponticul aceste metehne în viața monahală: „gândul slavei deşarte îl face pe monah să-şi închipuie demoni urlând (să se creadă exorcist), femei vindecate (taumaturg) o mulțime de oameni atingându-i veşmintele (lider harismatic, un nou „mesia"), ba chiar îi prezice că de acum înainte va fi preot şi-i aduce la uşă tot felul de lume care îl caută, iar dacă el nu vrea să iasă, va fi dus legat".

Bineînțeles că slava deşartă nu se limitează la mediul monastic. Ea este prezentă în toate mediile socio-profesionale, pretutindeni, cuprinzând aspecte din toate trei nivelele sau direcțiile ispitirii din Carantania (Matei 4, 3-10): a naturii (biologicului), orgoliului (intelectualismului „filosofard" şi „ereziarh" teologal) şi puterii (dominației). Niciuna din cele 3 direcții nu-l ocoleşte pe cel cuprins de duhul slavei deşarte.

„Mintea devine oarbă prin aceste 3 patimi: prin iubirea de argint, prin slava deşartă şi prin plăcere", spun Sf. Părinți. Omul împătimit nu mai are nici un criteriu obiectiv al evaluării de sine, a potențialului său real şi al exigențelor impuse de această ascensiune de tip carierist, ci se lasă purtat în voia propriilor sale orgolii, capricii şi vanități. El îşi este sieşi propriul criteriu de valorizare şi raportare, încât se pierde în această capcană a unei realizări de sine autonomă şi egolatră, fără a ține seamă de nici un ridicol, nici de efort, dar, mai ales de non-sensul unei asemenea opțiuni. Monahul – ba chiar şi laicul hiperzelos uneori – se gândeşte la preoție, în cel mai fericit caz, dacă nu visează la episcopat: profesorul la

directorat, bufonul la tronul imperial, musca la statutul de elefant etc Toate aceste componente ale slavei deşarte: efortul, sacrificiile, timpul pierdut, sănătatea fizică şi psihică distrusă, mintea preocupată etc au mari şanse de a finaliza dramatic.

8. MÂNDRIA

Solidar cu duhul slavei deşarte este duhul mândriei, „ultimul şi cel mai periculos demon, al trufiei". Distincția între slavă deşartă şi mândrie este foarte subtilă. Din acest motiv unii autori ascetici nici nu fac vreo delimitare între cele două, contopindu- le într-unul singur. În ce constă totuşi această diferențiere? Câtă vreme, în cazul slavei deşarte mai „pâlpâie" un licăr de lumină interioară, fiind oricând posibilă o „scânteiere" de conştiință, în cazul mândriei e vorba despre orbire – beznă interioară totală. Omul cuprins de această patimă nu mai poate privi lucid şi nuanțat nimic din ceea ce-l împresoară, având o percepție a celor din preajmă deformată de propria plinătate de sine, opacizată de propria sa persoană, singura pe care o poate admira fără rezerve.

„Mândria – spune Sf. Ioan Casian – nu strică numai o parte a sufletului, ci tot sufletul. Fiecare din celelalte patimi, deşi tulbură sufletul, se războieşte numai cu virtutea opusă şi căutând să o biruiască pe aceea, întunecă numai în parte sufletul. Patima mândriei însă întunecă întreg sufletul şi-l prăbuşeşte în cea mai adâncă prăpastie, îl dărâmă în întregime şi îl surpă până în temelii". Evagrie Ponticul vine cu o clarificare: „Demonul trufiei pricinuieşte cea mai grea cădere a sufletului. El îl convinge să nu recunoască ajutorul lui Dumnezeu, ci să se considere pe sine cauza tuturor faptelor drepte, umflându-se în pene față de ceilalți, pe care-i vede ca pe nişte smintiți, întrucât niciunul dintre ei nu ştie de ce-i el în stare".

O altă deosebire esențială constă în aceea că pe când slava deşartă afectează mai mult propria persoană a celui împătimit, mândria este orientată şi în celelate 2 direcții: împotriva lui Dumnezeu şi a semenilor. În raport cu Dumnezeu, este atât o nesocotire a darurilor lui Dumnezeu, cât şi cea mai gravă împotrivire (mândria l-a făcut pe Lucifer să cadă şi pe Adam să iasă din rai) şi tentativă de substituire a lui Dumnezeu propriului eu al omului. Din acest motiv, „Dumnezeu, celor mândri le stă împotrivă, iar celor

smeriți le dă har (Iacov 4,6; 1 Petru 5,5), deoarece el urăşte sufletul semeț şi mintea împrăştiată" (Sf. Isaac Sirul).

Cât priveşte raportul cu semenii, acesta a fost descris astfel: „Omul mândru înălțându-se, caută să-i înjosească pe semenii săi. Îi priveşte de sus, îi pizmuieşte şi merge până acolo încât îi disprețuieşte total ca şi cum n-ar exista. Mândria îl determină pe om să se compare cu semenii săi şi afirmându-şi superioritatea, raportându-se la ei, se crede esențialmente diferit de aceştia: Dumnezeule îți mulțumesc că nu sunt ca ceilalți oameni (Luca 18, 11). Această formă de mândrie se defineşte printr-o seamă de atitudini. Omul cuprins de ea face paradă de calitățile pe care le are, ba se sforțează să pară mai mult decât este în realitate. Este arogant, infatuat,mulțumit de sine, plin de siguranță. Crede că ştie totul, că are întotdeauna dreptate, se contrazice cu alții, are dorința de a-i învăța pe alții şi tendința de a-i judeca. Mândrul este orb atunci când este vorba de greşelile sale, refuză din principiu orice critică, n-acceptă să fie povățuit şi nu se supune nimănui".

Există chiar şi o formă patologică de mândrie, denumită megalomanie (stare în care subiectul are convingerea fermă a calităților excepționale ale propriei persoane, calități care îl fac deosebit de important în fața anturajului. Manifestă un comportament megaloman pe fondul unei idei de grandoare. În mania delirantă, paranoia, deliruri halucinatorii cronice se întâlnesc teme delirante megalomanice), definită ca „supraestimare de către subiect a capacităților sale intelectuale, fizice, sexuale sau sociale: această dispoziție, care corespunde la ceea ce psihanaliştii numesc hipertorfia Eului poate merge de la o simplă supraestimare de sine până la delirul de grandoare". De altfel, toate rezistențele la terapie sunt forme de orgoliu, care întârzie sau chiar fac posibilă vindecarea, respectiv mântuirea. Avem aici o confirmare a experienței că părăsirea celor mândri de către Dumnezeu înseamnă ieşirea din minți (Sf. Ioan Scărarul).

O soluție salutară împotriva acestui duh, extrem de frecvent întâlnit în „trufaşa" societate modernă autonomă, seculară, este adânca povață filocalică: „fă-te prost întru înțelepciune, ca să te arăți înțelept, prost fiind" (Sf. Isaac Sirul).

Subiecte:

1. Părintele duhovnicesc: precizări terminologice

2. Părinte duhovnicesc vs. Maestru spiritual

3. Părinte duhovnicesc vs. preot-duhovnic

4. Relația Părinte duhovnicesc-fiu duhovnicesc la Părinții Pustiei

5. „Gestația" duhovnicească: o lectură hermeneutică

6. Paternitate spirituală vs. Îndrumare spirituală la Părinții pustiei

7. „*Pater penumatikos*" în Noul Testament şi *Apophtegmata Patrum*

8. Avva în tradiția casiană: un model (re)constituit

9. Relația maestro-ucenic în *Convorbirile duhovniceşti* ale Sf. Ioan Casian:

moştenirea egipteană

10. *Cura animarum* la Sf. Ioan Casian: un antrenament pentru *perfectio* monastic

11. Declinul părintelui spiritual în sec. IV-V

12. Autoritate harismatică vs autoritate eclesială (harismă vs. ierarhie) în sec. IV-V

13. Cele 8 „gânduri ale răutății" şi „psihologia" filocalică a des-pătimirii

14. Lăcomia pântecelui (*gastrimargia*)

15. Desfrânarea/curvia (*porneia*)

16. Iubirea de arginți/avariția (*philargyria*)

17. Mânia/enervarea (*orge*)

18. Întristarea (*lype*)

19. Plictiseala/lehamitea (*akedia*)

20. Slava deşartă/vanitatea (*kenodoxia*)

21. Mândria/trufia (*hyperephaneia*)

NB! Subiectele 2, 6, 9, 10, 11,12 se găsesc în cartea D. Lemeni, *Tradiția paternității duhovniceşti*...

Bibliografie obligatorie:

Sf. Ioan Casian, Convorbiri duhovniceşti

D. Lemeni, Tradiția paternității duhovniceşti...